PIO FILIPPANI-RONCONI

Note sulla soteriologia e sul simbolismo cosmico dell' « Umm'ul-Kitāb »

Nel donarmi una copia della sua pregevole opera *L'Islām da Maometto al secolo XVI*, la signora Veccia Vaglieri vi apponeva, con molta gentilezza, la dedica: « al dottor Pio Filippani-Ronconi, perchè non scordi il suo vecchio amore per l'Islām ». Il presente studio, pertanto, vuole essere l'inizio della mia risposta ad una esortazione così lusinghiera.

Essendo io indianista, tratto, naturalmente, la meno islamica fra le settantatrè sètte in cui, secondo il noto *ḥadīṯ*, si sarebbe diviso l'Islām nei secoli successivi al Profeta e, fra tutte le opere ismaelite, mi occupo proprio di quella che, forse, presenta i caratteri più *ġālī*, rispetto alla *ġuluwwat* che caratterizza buona parte di loro. D'altra parte, i numerosi elementi di questa opera che, a parer mio, risalgono a concezioni tantriche vajrayāna e śivaite, misti ad abbondante materiale di origine manichea, me la rendono particolarmente familiare e giustificano anche in sede filosofica, mi sembra, il fatto che l'area della sua diffusione sia strettamente limitata alle soglie immediate del mondo indiano, agli estremi limiti di quello iranico.

Ringrazio per essere stato invitato a rendere il mio modesto omaggio all'Illustre Studiosa che, senza saperlo, ispirò i miei esordi orientalistici quando ero ancora un ragazzo. Spero che questo lavoro, pur essendo di argomento alquanto peregrino, torni a Lei gradito.

* * *

Il testo esaminato è l'edizione dell'*Umm'ul-Kitāb* fatta da Vladimir Ivanow in *Der Islam*, Band 23, Heft 1/2, Leipzig 1936. A questa edizione si riferiscono i numeri delle pagine riportati dal testo trovato da I. Zarubin in Shughnan nel 1914, successivamente conservato nel Museo Asiatico dell'Accademia Russa delle Scienze a San Pietroburgo.

Gli argomenti trattati nel presente studio sono i seguenti:

1) Il problema delle fonti;
2) Ermeneutica e soteriologia;
3) Il simbolismo dei mondi;
4) Un brano del testo: la Questione V^a^.

1) *Il problema delle fonti.*

I problemi posti dall'*Umm'ul-Kitāb* sono essenzialmente di due nature: ideale e storica. Si tratta non solo di stabilire l'epoca e le circostanze della sua redazione, ma anche di interpretarne i simboli per riconoscere, di là dall'aspetto formale, le correnti di pensiero che ne hanno ispirato i motivi religiosi e filosofici, sceverando, quindi, gli strati che compongono il testo ed accertando, di conseguenza, le trasformazioni, le aggiunte e le eventuali riduzioni che esso ha subito nel corso dei secoli. Si accennerà qui ad alcuni elementi del problema, che verrà approfondito nello studio che accompagnerà la nostra prossima traduzione di tutta l'opera.

La questione delle fonti non è semplice, sia perchè sono molte le scuole, sètte e correnti che hanno concorso all'elaborazione di questo singolare documento, sia perchè le idee ed i miti di quest'opera spesso non le sono pervenuti direttamente dalla sètta che li elaborò, ma attraverso la probabile mediazione di altre scuole. Appare però evidente da una prima lettura che le sue principali componenti, oltre a quella islamica che le conferisce l'aspetto generico di *šī'a* estrema (la stessa « facies » ismaelita sembra piuttosto « a posteriori », come di un'affiliazione voluta; Ivanow [1] la nega addirittura), siano da ravvisarsi in elementi di chiara origine manichea (molto rilevanti: ad esempio la doppia evocazione dei mondi, la contro-creazione di Ahrīman con luce non propria, i sette combattimenti di Salmān-« Spiritus Vivens », la caduta ed il riscatto di Adamo dal mondo materiale, l'origine ahrīmanica dei corpi planetari, la rigorosa condanna del sesso ecc.), in elementi cosmogonici di origine gnostico-qabbālistica (piuttosto che gnostico-ellenistica) ed in concezioni di origine iranico-mazdea (ad esempio l'angelologia, le concezioni relative ai tempi-persone, la funzione di Salmān, contemporaneamente archetipo di tutta l'umanità, nel senso della *daēna* zoroastriana, e suo Salvatore, come Saošyant mazdeo). Ci sembra, inoltre, che tutte queste dottrine, facilmente identificabili, siano state animate da insegnamenti soterici ispirati a qualche forma di Yoga non settario (forse di Jñāna o di Rāja-yoga), implicante lo sviluppo e l'illimpidimento dei piani di coscienza superiori (« dalla testa al cuore » e viceversa, per usare l'espressione dello stesso U. K.), cioè di quelle sfere di consapevolezza e di creazione che la tradizione yoga identifica ai centri sottili *ājñā-*, *viśuddha-* ed *anāhata-cakra* [2]. Una simile disciplina meditativa può essere stata accolta da una sètta manicheizzante, che rigetti, cioè, l'uso delle forze più intime all'essere vitale e senziente (lo

---

[1] Vladimir Ivanow, *Notes sur l'Ummu'l' Kitāb des Ismaëliens de l'Asie Centrale*, in *Revue des Études Islamiques*, 1932, IV, pp. 431-433.

[2] *Ṣaṭcakranirūpāṇa*, ed. A. Avalon, London 1913, versi 22-49.

Ādam-i maḏmūm, personificazione del *rūḥ-i ḥissiya*, nell'U. K.), le quali servono, invece, di appoggio alle altre forme di yoga.

Come appare perspicuamente nella traduzione di una Questione dell'U. K. che si presenta in seguito come saggio, tutte le concezioni suaccennate sembrano essere in funzione ad intuizioni « ordinative » antichissime, come quella della Pentade sui diversi piani dell'evoluzione cosmica ed umana. Questa teoria, in particolare, ci sembra non solamente mutuata attraverso il Manicheismo, ma più direttamente derivata da quella buddhistica dei *Pañca-tathāgata* (i cosidetti cinque *Dhyānī-buddha*), che ebbe come sua sede geografica di sviluppo e formazione proprio quella zona Uḍḍiyāna-Swat, contigua alla regione Shughnan-Wakhan-Čitral, dove sono state trovate le copie finora note dell'U. K. L'opinione può essere anche confortata dalla contiguità di tempo, oltre che geografica. Mantenendo, infatti, un'alta datazione dell'U. K., cioè il II/VIII secolo [3], accettabile anche per l'arcaicità del linguaggio in cui è redatto, quest'opera sarebbe di ben poco posteriore alla definizione della dottrina della mistica pentade da parte di maestri come Indrabhūti, sovrano nello Swat vissuto sul finire del VII secolo, Padmasambhava, il suo celebre figlio adottivo (oriundo dell'attuale Kafīristān), missionario in Tibet (anno 747), e Nāgārjuṇa « II° » (anno « a quo » 645) [4], ecc., dottrina che nell'U. K. appare già minuziosamente articolata, come si vedrà in seguito, secondo una vasta gamma di significati, estendentesi dalle funzioni del Pleroma nel mondo divino – quello della *Ibdā'*, per intenderci – all'attività percettiva dell'uomo sul piano sensibile. Inoltre, il fotismo che prevale in tutta la complessa simbologia dell'U. K. rafforza l'impressione – evidente sin dalla prima lettura per qualunque indianista – che, se le parti drammatiche di questa opera evocano inconfondibilmente motivi manichei, quelle cosmologiche hanno frequentemente l'aspetto di un tantra del genere *saṅgīti*. Del resto, un forte influsso indo-buddhista su di un'opera persiana essenzialmente gnostica ed esoterica non dovrebbe suscitare sorpresa, ove si consideri la frequenza del caso opposto, di tantra tibetani, a tacere di opere bon-po, che rivendicano origini *ta-zig* (= *tāǧīk*, quindi iraniche) [5]: nel notissimo K'a-ce-pa lu l'Ente Supremo viene indicato col nome « *go-brda* » (pron. *k'o da*; pers.: *ḫodā*, Dio)!

2) *Ermeneutica e soteriologia.*

In ogni caso, come si è detto, il problema principale dell'U. K., quello che deve precedere qualunque teoria storica o settaria, risiede nella interpre-

---

[3] H. Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique*, I, Paris 1964, p. 111.

[4] *Guhyasamājatantra, or Tathāgaguhyaka*, critically edited by B. Bhattacaryya, Baroda 1931, Introd., p. xxx.

[5] Cf. M. Carelli, *Lamaismo*, Torino 1952, p. 51.

tazione dei suoi motivi fondamentali: questi sono cosmologici (come il brano che si presenta tradotto a seguito), soteriologici ed escatologici, sempre in chiave psicologica, come il testo medesimo dichiara espressamente ed insistentemente (...« la sfera celeste *x* rappresenta la facoltà dell'anima *z*; la tale fase dell'apocalisse simboleggia l'esaltazione della talaltra funzione dello spirito, eccetera eccetera »...). Queste precise indicazioni presuppongono evidentemente che il devoto compia su se stesso, attraverso la lettura, una vera e propria opera di ascesi o catarsi che lo conduca a realizzare interiormente le verità esposte nel libro in modo simbolico. La condizione in cui questo *ta'wīl* si invera (nel senso etimologico del termine, di sostantivo verbale di « *awwala* » = ricondurre una cosa al suo principio, al suo archetipo – operazione fondamentale di tutto lo *'irfān*, specialmente nella *šī'a*) è quella dell'immaginazione estatica, *ḫayāl*, per cui esso diventa il *fatḥ*, che il Corbin molto opportunamente traduce « interpretatio victrix », cioè la realizzazione animica del simbolo, la vittoria sulla sua pristina alterità, e fenomenologicamente si manifesta come « lumen victoriale » o « gloria », *ǧadd*.

Fatḥ, *ǧadd*, *ḫayāl* [6], assieme ad *'aql*, intelletto (sottinteso « agente », *fa''āl*) e *nafs*, anima (che sono i due poli-limite fra i quali si tesse la loro azione), sono le cinque potenze archetipe [7] attraverso le quali il Pleroma opera e si riflette nelle diverse sfere (v. 113 e sgg.).

Questa concezione fondamentale, che in verità riconduce l'U. K. all'ambito ismaelita, si riallaccia ad una « tipizzazione » del simbolo che è tipicamente iranica, per non dire mazdaica. Cioè a dire: un evento, una idea filosofica, un mito particolare non evocano solo un concetto astratto che ne sia la spiegazione o un'idea morale, *bensì simboleggiano*, « indicano » (... « *dalīl ast bar* »...) *un essere reale*, una persona (*šaḫṣ*), che riveste il carattere di « angelo » (*malak*, *ferešteh*). Tale angelo, o *ἐγρηγορόων*, *è la dimensione intellegibile dell'evento, del fatto o del concetto*. Tutto l'insieme di questi angeli-significati costituisce un mesocosmo simbolico (*'ālam al-miṯāl*) ed operativo che, attraverso la concreta esperienza animica dell'uomo, media il rapporto fra macrocosmo (*'ālam-i buzurg*) e microcosmo (*'ālam-i kūčik*).

Ermeneutica (*ta'wīl-i bāṭin*, 355) e soteriologia (*nağat wa rastgārī*, 323) sono pertanto, nell'U. K., i due termini dell'equazione spirituale che l'uomo deve risolvere, operando in sè secondo il simbolo. In questa opera,

---

[6] Corrispondenti agli arcangeli Gabriele, Michele e Serafiele. Per la tipologia ed il complesso simbolismo di queste tre energie-arcangeli v. lo studio preliminare di H. Corbin *Kitāb-e Jāmi'al-Ḥikmatain* di Naṣir-e Khosraw, Téhéran 1953, pp. 91-112.

[7] Sorge spontaneo ravvisare un'analogia con le cinque śakti nelle quali si articola la parā-śakti, sia nel Trīka che nello Śaiva-siddhānta, ad esempio con le sette pentadi esposte da Kṣemarāja nel suo commento al *Pratyabhijñahṛdaya*, sūtra 7, edito da Jaideva Singh, Dehli 1963, p. 53; egualmente con la pentade fondamentale dei Pāñcarātra viṣṇuiti, cf. F. O. Schrader, *Introduction to the Pāñcarātra*, Adyar 1916.

lo *'ālam–i buzurg* non è, però, il cosmo che l'uomo soggettivamente contempla fuori di sè ed altro da sè, come insieme di corpi celesti ecc. (in seguito ad una sussunzione mentale dovuta all'influsso ahrīmanico, Q. VII, VIII, IX), bensì il mondo archetipale delle idee, evocato dalla cinque persone–attributi–membra di Dio (*...pang ǧawāriḫ–i malik–i ta'ālà* 411, 412), attraverso le sette intelligenze (molto simili, invero, ai « Sette Palazzi » – *hēkālōt* – della Qabbālāh), che agiscono nelle nove gerarchie o cori angelici (dieci, se sommate a Salmān–Spirito Santo, come le dieci *sephīrōt* allorchè fra loro si conta *Ḥokmāh*, o *λόγος*, principio attivo di Dio agente nell'universo, che la Qabbālāh identifica ad Enoch, quindi allo Ḫiḍr musulmano.

Il Microcosmo, invece, è l'immagine delle essenze celesti che l'uomo percepisce riflesse sullo schermo della sua condizione terrestre di vita, misura della propria impotenza ad essere autonomo principio di se stesso (la terra è, nell'U. K., identificata al cuore, 112, 303–306, ed è espressamente dichiarata come luogo di esilio dell'Adamo prigioniero, caduto dal « paradiso–cervello », *Ādam–i ḥabsī*, o Adamo « resistente », *Ādam–i mu'tariḍ*). Tale immagine è funzionalmente capovolta, e perchè priva del dinamismo proprio alla sfera divina donde procede, e perchè rispecchiata nell'oggettività di un mondo privo di iniziativa e spiritualmente morto, in quanto ripete nella natura un moto ricevuto da fuori. Il mondo, infatti, è concepito dall'U. K. in parte artificialmente animato da Ahrīman–'Azāz'īl con luce presa a prestito dal Signore (*...wa 'Azāz'īl* [129] *az Malik–i ta'ālà nūrī be–'āryat dāšt*) e, in parte, costruito da Salmān, Spirito di Vita Cosciente (*rūḥ al–ḥayāt–i nāṭiqa*) con le spoglie del vinto Ahrīman (*...īn dad–ō dām wa kūh–ō kamm wa urvar–ō nabātāt az kundew–yi* [186] *Ahrīman and*), edificato, cioè, con la negazione metafisica dello spirito stesso, l'opacità assoluta.

Il punto di incidenza fra le due direzioni, quella divina, inesauribilmente creatrice, e quella ahrīmanica, essenzialmente negatrice, è concretamente simboleggiato dal cuore, che l'U. K. identifica alla condizione di vita terrestre (*wa zamīn del ast*, 113).

La disposizione a croce dei ventricoli e delle orecchiette del cuore (338–341) rappresenta, infatti, l'intersezione [8] e la mescolanza (la mazdaica e ma-

---

[8] Nell'U.K. il cuore non è soltanto la sede di caduta di Adamo – evento storico e psicologico – ma è anche l'immagine riflessa del cielo (il « cielo inverso » della gnosi alchemica – vedasi il passo 346, ove si afferma che, all'avvento della *qiyāma*, la terra del cuore diventerà terra del cielo, la *qiyāma* inverandosi come il capovolgimento della funzione terrestre del cuore, 345–346, e la sua restituzione all'archetipo celeste). Pertanto, la struttura del cuore (339–341) è il riflesso della struttura del « cervello–cielo–paradiso » (363) ed i suoi 6 *ḥudūd* rispecchiano i sei asterismi (*šeš setāré'i bait'ul–ma'mūr*, 362–363) ruotanti attorno al Sole–*λόγος* (*āftab... wa nuṭq*, ibidem). Quindi, la forma sottile del cuore è celeste, se pure la sua funzione è quella di fare da supporto ai processi di percezione e di vita del sentire che si attuano nell'esistenza terrestre condizionata, come si è visto, da Ahrīman.

nicaica « *gumežišn* ») [9] fra l'impulso cosciente (*nuṭq*, personificato in Salmān) proveniente dall'alto e quello concupente (che patisce, cioè, l'innata separazione da un mondo sussunto esteriore), insinuato da Ahrīman (221, 228 e 340), per il quale si perpetua la soggezione dell'uomo al dolore, all'impotenza ed alla morte.

Come è noto, l'U. K. afferma esplicitamente, senza ombra di *taqīya* nè di mezzi termini, la teoria delle ripetute vite terrestri dell'uomo, non solo procedenti verso il futuro, ma anche ripetentisi in epoche cronologicamente trascorse [10] (258–386 e sgg.), in seguito alla affinità animica dell'individuo particolare verso uno degli spiriti-guida dei cicli precedenti e di quelli futuri (Ādam / *rūḥ-i mu'tariḍ*; Nuḥ / *rūḥ'ul-īmān*; Ibrāhīm / *rūḥ'ul-fikr*; Mūsà / *rūḥ'ul-ǧabarūt*; 'Isà / *rūḥ'ul-'ilm*; Muḥammad / *rūḥ'ul-'aql*; Qā'im / *rūḥ'ul-quds ṣāfī*; Q. 23, passim), fino al totale riassorbimento (395–410) della luce, imprigionata nelle sue facoltà animiche inferiori e nel microcosmo, nello ἄπειρον della luce divina (o « *azal* » – eternità preesistenziale). La sin-

---

Questa forma sottile (*laṭīfa*), « generata dalla hierogamia (*izdiwāǧ*) di Spirito e di Anima, appare in ogni profeta, come luogo di discesa dello Spirito. Il cuore ha una faccia rivolta allo Spirito, che è la sede delle sue visioni, ed una faccia rivolta all'anima, che è il luogo delle sue conoscenze » (H. Corbin, *op. cit.*, p. 99). Nell'intersecarsi delle due direzioni, che danno luogo ai quattro spazi interni al cuore, può ravvisarsi l'immagine mistica della Croce cristiana, che Abū Ya'qūb Seǧestānī (secolo IV), nel suo *Kitāb al-Yanābī'* (32, par. 147–148), identifica strutturalmente alla medesima *šahāda* islamica, come pure la congiunzione fra le due dimensioni, quella verticale (*ṭabaqat aṭ-ṭūl*), o longitudinale, e quella orizzontale (*ṭabaqat al-'arḍ*), o latitudinale, proprie, secondo lo Išrāq, alla processione delle Gerarchie (v. H. Corbin, *Oeuvres Philosophiques et Mystiques de Shihabaddin Yahya Sohrawardi* (Opera Metaphysica et Mystica II), Téhéran 1952, p. 43). L'Adamo prigioniero nel cuore-mondo rammenta anche potentemente l'immagine manichea dello Jesus Patibilis, l'aspetto patetico del Gesù Splendore, che deve venir salvato perchè è crocifisso sulla materia, in cui la sua anima luminosa è mescolata. Cf. F. C. Baur, *Das manichäische Religionssystem*, pp. 71–77, 211, 395. Come il cuore, così pure la forma umana è l'immagine sulla terra dell'Anthropos celeste (*Ādam-i rūḥānī*, *Ādam-i dā'im*, 293, 337, 408, 409), a cui si riferisce il noto insegnamento dell'Imām Ǧa'far aṣ-Ṣādiq: « La Forma umana è la suprema testimonianza per cui Iddio attesta la sua creazione. Essa è il libro che Egli ha scritto di Sua mano. Essa è il Tempio che Egli ha edificato mediante la Sua saggezza. Essa è la riunione delle Forme di tutti gli Universi. Essa è il compendio delle conoscenze rivelate della Tavola Segreta (*Lawḥ maḥfūẓ*). Essa è il teste visibile che risponde per tutto l'Invisibile (*ġaib*). Essa è la garante, la prova contro ogni negatore. Essa è la Via diritta gettata fra il paradiso e l'inferno ». (trad. di H. Corbin, *op. cit.*, p. 65).

[9] V. Ayātkār i Žāmāspīk, ed. e trad. da G. Messina, Roma, 1939, II/6. V. anche *Fihrist*, p. 88, trad. Flügel (a proposito dell'*imtizāǧ* o *mudāḫala*, con cui an-Nadīm e aš-Šahrastānī traducono il termine iranico).

[10] Ciò che implica, evidentemente, una concezione del tempo-persona, come insieme di cicli – ognuno dei quali in sè « perfetto » e concluso – riflettenti ognuno, nello spazio-temporalità, la funzione di una gerarchia, che si « tipifica » in un profeta particolare. Pertanto tali cicli, non dissolti in un indefinito « passato », sono suscettibili di venir rivissuti nel loro archetipo, sempre presente, da chi a loro interiormente si adegui.

golare concezione, mista di almeno tre teorie, quella indiana e buddhista delle ripetute vite terrene, quella manichea, del riscatto della luce dalla psiche invischiata nella materia, e quella iranico–ismaelita dei successivi cicli di profezia e salvazione, dà la misura dell'eterodossia (per non dire della scarsa islamicità) dell'opera.

Ora, continuando sull'argomento della salvazione, il riscatto dell'uomo, come individuo e come genere, consiste essenzialmente nella sua liberazione dal rapporto col mondo materiale, mediato da una parte dalla vita dei sensi (*rūḥ–i ḥissiyya*) e, dall'altra, dalla brama verso l'oggetto (*rūḥ–i šahwat*), il cui limite e simbolo estremo è la concupiscenza che lo porta alla generazione (204–212). La donna, sul piano terrestre (non certo su quello celeste, chè il testo ci presenta una meravigliosa immagine, a p. 212 e sgg., di « Sophia »–Fāṭima nel paradiso, in veste di «creatore», *fāṭir*) costituisce, pertanto, il simbolo del peccato ed il suo concreto strumento (204), secondo la nota concezione manichea. La promessa di astenersi dal rapporto con le donne, in cambio del futuro invio di Gabriele, fu il primo patto che gli uomini strinsero con Dio, allorchè si trovarono ad essere caduti nella condizione terrestre di vita (*ibidem*). Questa circostanza che è, in fondo, il preludio alla storia dell'umanità, univocamente volta alla restaurazione di Adamo nella sua sede primordiale, fu dovuta ad una disobbedienza « provvidenziale » [11], il così detto « spirito di resistenza » (*rūḥ–i mu'tariḍ*), che attualmente abita nel cuore di ogni uomo « nella casa del vento puro » (*dar ḫāné'i bād–i pāk*, 325): la sua salvezza avverrà allorchè tale spirito compirà il movimento inverso a quello che lo portò alla discesa (cioè risalendo ai due gradi superiori, *ḥabsī*, prigioniero, e *muntaẓira*, speranzoso), e testimonierà che non v'è altro Signore che lo spirito luminoso e cosciente (326). Lo « spirito di resistenza » è per tutto il testo il simbolo dell'umanità attuale, a cui viene riconosciuto, dunque, un posto eminente nell'economia divina. È interessante apprendere come, secondo l'U. K., Adamo ed Eva caddero dal « paradiso–cervello » (*sar āsmān ast, maġz behešt ast*, 306) non per la tentazione di *uno* spirito del male, bensì di *due*, il « serpente » (Mār) ed il « pavone » (Ṭā'ūs), che, nel seguito del libro, sembrano più o meno da identificarsi rispettivamente ad Ahrīman–'Azāz'īl e ad Iblīs, che poi sarebbe il nostro Lucifero. I quattro, Adamo, Eva, Mār e Ṭā'ūs, caduti nella terra–cuore, si allogano nelle rispettive « case », dando luogo alla « mescolanza » di cui si è già parlato. Ognuna di queste « case » è l'immagine riflessa di uno dei fiumi del paradiso (312),

---

[11] La « provvidenzialità » della storia umana, che nasce col peccato originale, è riconosciuta anche dal più puro Islām, che ne reca testimonianza col passo coranico 33, 72: « Noi invero abbiamo proposto il deposito dei nostri segreti ai Cieli, alla Terra ed alle montagne: tutti hanno rifiutato di assumerlo ed hanno tremato per esso. Se ne è addossato l'uomo: egli è davvero un violento ed uno sciocco! ».

presiedendo ognuno di loro alla funzione di un'attività sensoria, che in sè, pertanto, è libera (*rāst*) dalla prevaricazione senziente (212–213).

Resta però in cielo il prototipo dell'uomo, non tocco da peccato e decadenza. Si hanno, quindi, tre Adami: uno celeste, che non ha bisogno di riscatto alcuno, uno mediano, abitante nel cuore, che è il soggetto della salvezza, uno inferiore, che vive negli istinti, per il quale non esiste possibilità di riscatto (la medesima conclusione pessimistica che per il *βόλος* manicheo!). In questi tre si riassume tutto il dramma cosmico della creazione dei mondi, della caduta dell'uomo e della sua redenzione. Questa si attua attraverso due momenti fondamentali:

Il primo è un atto di apertura speranzosa (*muntaẓira*) dello « spirito di acquiescenza » (*rūḥ-i muṭma'inna*, 234, 253), residente nel cuore (il cui archetipo in cielo è Muḥammad), verso l'Imām del Tempo particolare, che è una specie di emanazione di Salmān. Questi, per grazia (*naẓar*) di Dio, discende come spirito-folgore dalla « cupola celeste », s'istalla nel cervello e manda un raggio nel cuore (240–244). Lungo questo raggio di luce, che ha la funzione della Colonna della Grandezza manichea [12], lo *'amūd aṣ-ṣubḥ* (Colonna Aurorale) di Suhrawardī [13], avviene la discesa di Salmān nel cuore (Questioni IX e XXV), ove si verifica un vero e proprio capovolgimento delle funzioni, rappresentato dal fatto che « il Sole sorge ad Occidente » (cioè si verifica il ritorno speculare dell'immagine riflessa al suo soggetto) (346–350) [14]. A questo punto inizia la *qiyāma*, che rappresenta il secondo momento della redenzione. L'uomo si ricongiunge al suo archetipo, lo *Ādam-i dā'im*, attraverso l'ascesa interiore dello « spirito solare » (l'anima dell'uomo diventato autocosciente, grazie all'intervento di Salmān, 366), che chiama in alto gli spiriti eletti del cuore, rivelando loro la luce di profezia (*nūr-i nubuwwat, ibidem*). Questa ascesa, identificata al *mi'rāǧ* di Muḥammad (279), avviene lungo la « vena sottile » collegante il cuore col cervello ed il cervello col cielo (281, 282) [15].

Lo *Ādam-i dā'im*, detto anche *Ādam-i kāfūrī*, che è il « Signore Iddio » (267) « ha la sua sede collocata nel lobo anteriore del cervello » (*bar maġz-i*

---

[12] Cf. H. C. Puech, *Le Manichéisme*, Paris 1949, p. 83.

[13] Š. Y. Suhrawardī, *op. cit.*, dalle « *Talwīḥāt* » commentate da Šahrazūrī, p. 108, par. 83. Circa l'alternanza delle forme « *ṣubḥ* » e « *subḥ* », v. H. Corbin, *Terre Céleste et Corps de Resurrection*, Paris 1960, p. 210.

[14] La cui fenomenologia può paragonarsi alla *āśrayaparāvṛtti* « revulsione dell'appoggio », con cui, secondo il Mahāyāna, si invera l'illuminazione (*bodhi*). V. G. Tucci, *Ratnākaraśānti on Āśraya-parāvṛtti*, in *Asiatica*, Festschrift Friedrich Weller, Leipzig 1954.

[15] Cf. con le note dottrine upaniṣadiche e tantriche relative all'arteria *suṣumnā*, attraverso la quale si procede, in alcune forme di Yoga, al risveglio della potenza-radice di ogni realtà (kuṇḍalinī-śakti), la quale poi ascende attraverso i sei centri sottili di coscienza, fino a ricongiungersi con lo spirito assoluto, « residente » in un centro al di sopra della testa (sahasrāra-cakra). V. *Upaniṣad antiche e medie*, trad P. Filippani-Ronconi, Torino 1961, p. 152. Cf. anche *Ṣaṭcakranirūpaṇa, op. cit.*, v. 50–54.

pīšānī maqām dārad, 268). Questa sua sede, identificata ora al *bait'ul-ma'-mūr* [16] (267–268), ora al Picco di Adamo in Ceylon (*Ādam-i kāfūrī, keh Ādam-i dā'im ḫwānand, bed-īn kūh-i Sarandīb* [409] *keh maġz-i mu'minān ast*...), è circondata, come si è detto, dai sette spiriti giranti, tre dei quali portano nomi (*našīdarhā, našīdarmāh, našīdar-tābān*, 363) nei quali il Bausani [17] ha giustamente ravvisato quelli dei salvatori finali mazdaici (*Ošēdar* ecc.), come li tramanda il medesimo *Dēnkart*.

La localizzazione che l'U. K. attribuisce alla sede dell'Adamo primordiale, con termini che non lasciano adito a dubbio, richiama potentemente all'insegnamento yoghico circa la sede del « Signore dello stato di là da *śānti* » detta *ājñā-cakra*, o « disco del comando ». Esso, secondo lo *Ṣaṭcakranirūpaṇa* (*op. cit.*, v. 39), è un centro sottile situato nel plesso cavernoso, al livello dell'intercilio. La *Gheraṇḍasamhitā* (VI *upadeśa*, v. 17) prescrive: « Quello splendore essenziato della sillaba « OṂ » (simbolo di Dio) si mediti, congiunto alla vampa, fra i due sopraccigli, al di sopra del mentale ». Il « Signore » ivi residente è noto anche ad innumerevoli altre opere tradizionali, non appartenenti necessariamente alle scuola Yoga: vedasi ad esempio la meditazione in punto di morte raccomandata dalla *Bhagavad-gītā*, allorchè dice « ...colui che si rammemori del Saggio primordiale, del Maestro, più sottile dell'atomo, creatore del Tutto, dalla forma inimmaginabile, dal colore del sole, di là dalla tenebra, [e] al momento del trapasso col pensiero immobile, concentrato nella devozione e con la forza dell'ascesi, sappia condurre tutto lo spirito vitale in mezzo ai sopraccigli, costui va al Supremo Puruṣa celeste... » (VIII, 9–10). Vi è da notare, fra l'altro, che il piano di coscienza proprio a questo centro sottile è denotato come quello trascendente la separazione fra oggetto e soggetto e l'impotenza nell'agire dovuta a questa separazione. Ciò giustificava il nome di « disco del comando » e può anche spiegare il titolo di *ḫodāvand* che l'U. K. attribuisce all'*Ādam-i dā'im* ivi presente, che l'Ivanow traduce semplicemente con « Dieu » (*op. cit.*, p. 468). Del resto il termine è appropriato se l'autocoscienza assoluta, propria a tale centro, è quella stessa che, secondo il noto detto dei « Sabei » di Ḥarrān, « rende l'uomo Dio » (*man 'arafa nafsa-hu ta'allaha*).

Dallo *Ādam-i dā'im*, salendo verso il cielo, continua la *qiyāma*, che il testo, con profusione di simboli cromatici e riferimenti psicologici, descrive come una vera e propria apocatastasi dell'uomo-universo nei suoi archetipi spirituali che sono la pentade originaria. Questa reintegrazione dell'universo al suo principio primordiale null'altro è che il cammino, percorso a ritroso, dell'epifania dei mondi di cui tratta la Questione V, tradotta in seguito. L'iden-

---

[16] La cui struttura simbolica ricorda singolarmente quella della mitica città Kangdiz citata nello *Ayātkār i Žamāspīk*, *op. cit.*, VII, 3.

[17] A. Bausani, *op. cit.*, p. 184.

tico procedimento è quello che il Vajrayāna buddhistico riferisce al cosidetto *bodhicitta*, o « pensiero dell'illuminazione », che è l'intuizione primordiale dell'illuminazione, la quale conduce l'uomo a ripercorrere a ritroso il processo dell'emanazione dei mondi fino a ricongiungersi con l'ineffabile Fonte della Realtà, che è il suo vero, inconosciuto essere [18].

Il simbolo-chiave per intendere la soteriologia dell'U. K. è indubbiamente la figura di Salmān, figura complessa nella quale si fondono molti motivi gnostici, sabei, qabbālistici, mazdaici, manichei, buddhistici e perfino islamici. Esso, di volta in volta, appare come il *λόγος* (*nuṭq*), come il demiurgo gnostico, emesso dal Pleroma per manifestare le nove gerarchie (248-251), come il qabbālistico *Meṭraṭōn sar ha-pānīm* operante nelle 10 *sephīrōt*, ora come luce « pura » (*rūḥ-i ṣāfī*) (quindi assoluta ed incolore, come il *Vajrasattva* mahāyanico), ora come l'essenza spirituale del sole fisico (363, 366), ora come lo Hermes « sabeo » maestro di conoscenza, ora come i manicaici Spiritus Vivens (qui, *rūḥ-i ḥayāt*, testualmente) o il « Gesù Splendore » - *Yišō' Zīwā* [19], ora come salvatore e risanatore dell'umanità (come lo *Sacšyant* zoroastriano).

A voler riassumere i caratteri di questa figura, forse troveremmo una sintesi solo nella personificazione che Šihābuddīn Yaḥyà Suhrawardī, secoli più tardi, fece dell'Intelletto Attivo (*al-'aql al-fa''ā'*), identificandolo al mazdaico arcangelo *Bahman*, archetipo dell'Umanità tutta e del suo destino [20].

3) *Il simbolismo dei mondi.*

La creazione dei mondi viene concepita secondo due o più piani radicalmente diversi, che solo parzialmente possono interpretarsi come i mazdaici *mēnōk* e *gētīk*. Il primo è quello relativo alla manifestazione degli archetipi spirituali, da cui discendono le 9 gerarchie; il secondo è quello su cui avviene l'evocazione - mediante il solito doppio appello manicheo (122-124) - della sfera contigua a quella mondana. Sotto a questi due piani, che con un'espressione šivaita potremmo chiamare delle categorie « pure » e « semipure », vi è la sfera planetare-mondana, il cui carattere fondamentale è quello di crescente alterità e scissione dalla vita divina: il simbolo ne è la seconda

---

[18] Cf. *Jñānasiddhi* (di Indrabhūti), Baroda 1919, p. 75,5.

[19] Presso Teodoro bar Kōnai e nel *Fihrist* di Ibn an-Nadīm, trad. Flügel, pp. 86-90. Cf anche E. Waldschmidt e W. Lentz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*, in *Abhandlungen d. Preussischen Akad. der Wissenschaften*, 1926, IV, p. 36.

[20] Con singolare penetrazione, H. Corbin (*Histoire de la Phil.*, *op. cit.*, pp. 111-112) osserva, a proposito di Salmān: « Salmān cumule les traits de l'archange Michel et de l'Anthropos céleste, comme théophanie primordiale. Parce qu'il refuse pour lui même la divinité, ce refus le rend transparent à cette divinité qui ne peut être adorée qu'à travers lui ».

creazione di un Cielo e di una Terra separati, mentre nella prima creazione essi erano una cosa sola (*...āsmān-ō zamīn be-āfarīneš-i awwal ḫwōd yekī būdé-and, illā mā be-dō nīméh kardīm, wa yek nīméh haft ṭabaqa'i āsmān kardim, wa yek nīmé'i dīgar-rā haft ṭabaqa'i zamīn*, 304). Lo « status », in questa sfera di mescolanza, è il risultato del vario intrecciarsi di forze divine e di intenzioni ahrīmaniche, simboleggiate dalla lotta fra i due principi, quello divino rappresentato da Salmān–Spirito Santo (che pur una volta soccombe – come il primo Adamo manicaico – prima di compiere i successivi sette combattimenti vittoriosi, con i quali spossessa d'un lume le gerarchie ribelli, 124–252), e quello diabolico, che pur si avvale della luce prestata da Dio per la sua creazione (v. supra). Questo terzo livello, caratteristicamente « impuro », è però ancora quello del « dramma in cielo », che precede la tentazione e la caduta di Adamo (Q. XXI–XXIV), di cui si è già detto. È da notare che tutto questo ideale trimundio forma il corpo spirituale di Adamo, non per riflesso, ma per immediata identità. Il sentirsene separato dipende dal fatto che Adamo, con la sua caduta, si è identificato ad una sola parte di se stesso, quella precipitata nell'esistenza contingente, perchè rôsa dal principio di alterità proprio al Negatore, sulla terra. Ma nell'U. K. è ben chiaro che *inferno e paradiso, terra, intermundio, cielo e gerarchie, non sono altro che elementi dell'interiorità umana*: infatti, come si è spiegato, l'uomo compie entro se stesso, psichicamente, l'ascensione – *mi'rāǧ* – verso i cieli e la personale palingenesi – *qiyāma* – nel principio supraceleste del suo stesso essere. Come nello Yoga, così in questa forma di gnosi, la redenzione si risolve in una vera e propria *ἀποκατάστασις* « sub specie interioritatis ».

Nelle presenti note ci occuperemo soltanto di alcune questioni attinenti al primo e più elevato dei piani della creazione, quello archetipale e celeste.

Sintetizzando la complessa e spesso contradittoria simbologia del testo, questa si può ridurre ai seguenti elementi essenziali, variamente combinati:

– sette o cinque intelligenze costituenti il Pleroma, che pone in esistenza (*ibdā'*) i diversi mondi, corrispondenti, per riflessione, alle entità luminose imprigionate nei pianeti i quali, sul piano fisico, presiedono ai sette elementi primi costituenti il corpo umano (Luna–midollo, Mercurio–ossa, Venere–grasso, Sole–vene, Marte–sangue, Giove–carne, Saturno–pelle, 251–256);

– dodici luci « archetipe ed increate » (*davāzdah nūrhā-yi qadīm nāmaḫlūq na-āfarīdéh*, 61), costituenti il cosidetto Mondo delle Madri (*ummahāt*), simboleggiato dalle dodici case dello Zodiaco (*barābar-i davāzdah burǧ, davāzdah ummahāt-and*, 335), le quali, riflettendosi sul piano della creazione materiale, presiedono alle dodici parti « spaziali » del corpo umano (dall'Ariete fino ai Pesci, in ordine: capo, collo, mani, petto, ventre, ombelico, organi della generazione, coscie, ginocchia, piedi, 251–256);

– emanate dalle sette o cinque Intelligenze, con la sostanza tratta dal mondo delle Madri, si dispiegano in ordine discendente le nove Gerarchie o

Consessi Giudicanti (*dīwān-hā*), il limite superiore dei quali è il Pleroma e quello inferiore la volta azzurra del cielo (110–111) che, come già detto, l'U. K. identifica alla volta cranica. Beninteso, queste Gerarchie sono solamente le modalità o le ottave discendenti, sulle quali opera il Pleroma delle Cinque Persone-Intelligenze, non certo realtà di per sè sussistenti (118).

Questa architettura dei cieli ci pone dinanzi ad un insieme di problemi, alcuni dei quali riguardano, come sempre, le fonti di tali concezioni, altri, invece, sono relativi a teorie storicamente posteriori agli insegnamenti dell'U. K., ma che da questi sembrano aver tratto ispirazione (beninteso, qui si parla degli insegnamenti, non del testo, le fasi e l'epoca della cui redazione possiamo solo congetturare, ma obiettivamente ignoriamo).

Questo caso potrebbe porsi, ad esempio, per sorgenti « iraniche » immediate e dirette della cosmo-psicologia dello šayḫ'ul-Išrāq, Š. Y. as-Suhrawardī (ob. 587/1191), le cui fonti lontane sono invece facilmente riconoscibili in elementi mutuati da concezioni esoteriche delle tradizioni « persiana », ermetica, pitagorica e neoplatonica, come egli stesso ed i suoi commentatori Quṭb'ud-dīn Šīrāzī e Šams ud-dīn Šahrazūrī dichiarano espressamente [21].

Abbiamo anche qui un insieme di *Θεοὶ ἄγγελοι* costituenti il Pleroma delle *Anwār qāhira*, che lo šayḫ identifica agli *Amahraspand* mazdaici, emanate dall'Intelletto Agente, *Bahman* (il *Vohu-mano*, « buona mente» zoroastriano), l'archetipo dell'umanità (come Salmān, v. supra, che nell'U. K. è « Spirito Vivente » e « locum-tenens », *qā'im maqām*, di Dio) [22]. Dal Pleroma derivano la sfera delle Madri, che costituiscono l'ordine gerarchico longitudinale (*ṭabaqat aṭ-ṭūl*), la dimensione intellegibile del Pleroma, da cui nasce la sostanza sottile celeste, ed i « Signori della Specie » (*arbāb al-anwā'*) o « Speci splendenti » (*anwā' nūriyya*), che costituiscono l'ordine latitudinale (*ṭabaqat al-'arḍ*), rispetto alle quali le speci sono « icone » (*ṣanam*), ciascuna, teurgia (*ṭelesma*) del proprio Angelo: da queste derivano le « Luci Dirigenti » (*anwār mudabbira*) o « Luci Generali » (*nūr espāhbad*), anime dirigenti che governano le sfere e le speci, delle quali, con la medesima terminologia militare iranica (nell'U. K. « *sālār* » invece di « *espāhbad* ») parla il nostro testo alle p. 108 [23]. Viene indi emanato il Cielo delle stelle fisse,

---

[21] In Appendice alle *Oeuvres Philosophiques et Mystiques etc.* edite da H. Corbin, già citate, p. 298 del testo arabo.

[22] Sulla funzione mistica di Salmān cf. L. Massignon, *Salmān Pāk et les prémices spirituelles de l'Islām iranien* (Public. de la Société des Études iraniennes, N. 7), Tours (Paris) 1934.

[23] Il termine, sia pure con diversa collocazione filosofica, si trova già nel *Mēnōké Xrat*, cap. VIII, allorché parla dei dodici segni dello zodiaco a fianco di Ōhrmazd, come altrettanti generali o comandanti d'esercito (*espohbad*) ecc.

limite fra l'universo angelico della luce (*rūḥābād*) e l'universo oscuro del *barzaḫ*.

Con questa breve nota non intendiamo compiere una frettolosa identificazione fra i due sistemi cosmologici (mitologicamente indefinito quello dell'U. K., filosoficamente definito, maturo e giustificato quello dell'Išrāq), bensì accostare le due concezioni, per porre in rilievo la possibilità che ambedue derivino geneticamente, ma in tempi diversi, come dimostra la più imperfetta articolazione delle dottrine nell'U. K., da uno stesso insieme di insegnamenti di carattere gnostico che, date le esplicite dichiarazioni di Suhrawardī circa la «*fahlawiyyat*» delle sue teorie e l'implicita ammissione di una fonte manichea (del «Saggio Mānī», non dell'«eretico Mānī»!) [24], possiamo denominare genericamente «iranico»–manicaici.

Un altro problema è quello posto dalla somiglianza, già precedentemente rilevata, non tanto esteriore quanto strutturale, fra il numero e le funzioni delle gerarchie nell'U. K. e quelle che la Qabbālāh conosce come *Sephīrōt*. La similitudine scende fino alla nomenclatura delle diverse sfere divine (*Ilāhiyyat*, *Malakūtiyyat*, *rubūbiyyat*, *ǧabarūtiyyat* ecc., 152 e sgg.), ereditata poi dalla cosmologia islamica, ove alcuni nomi sembrano addirittura presi dalla Qabbālāh (*Malakūtiyyat*, da *Malkūt*; *Ǧabarūtiyyat*, da *Gebūrāh* ecc.), altri sono, invece, diversamente interpretati (del resto, anche nella Qabbālāh la terminologia è quanto mai variabile: si ha *Ḥesed* o *Gedullāh*, *Gebūrāh* o *Dīn*, *Ṣedeq* o *Yesōd'ōlām*, *Malkūt* o *'Aṭeret*). Ciò, a parte l'elemento cromatico, che sembra direttamente derivato da tradizioni manichee o mahayāniche, forse più o meno inconsciamente viventi nell'ambiente centroasiatico ove l'U. K. trovò la sua redazione definitiva. Comunque, i problemi ai quali qui si accenna, come i precedenti, verranno organicamente approfonditi nello studio che accompagnerà la traduzione di tutto l'U. K. [25].

Il procedimento col quale avviene l'emanazione, da parte del principio supremo, delle gerarchie, non è svolto dall'U. K. con ordine e consecutività. Le questioni che trattano ordinatamente l'argomento sono, in pratica, la II, la I e la VI, e, in parte, la XX, la XXXI e la XXXVII. A loro sono me-

---

[24] V. Prologo alla *Qiṣṣat al-ġurbat al-ġarbiyya*, ed. cit., p. 293 e sgg. (testo arabo).

[25] Un altro problema, sollevato dall'ordinamento delle nove gerarchie dell'U. K., è quello relativo all'eventuale loro omologazione con i 9 piani cosmici, o λόγοι successivi, attraverso i quali s'innalza l'anima del myste, secondo il cosidetto «Gran Papiro Magico» di Parigi (N. 574 del Supplément grec de la Bibliothèque Nationale). Conoscenze del genere dei nove λόγοι, di origine egizio–ellenistico–persiana, possono molto bene essere giunte agli ambienti dell'U. K., tramite i cosidetti Sabei di Ḥarrān, allievi, secondo la tradizione ši'ita, dell'Imām Ǧa'far aṣ-Ṣādiq, come attraverso l'insegnamento dei circoli alchemici, facenti capo a Ǧabir ibn Ḥayyān. Ciò, naturalmente, a parte la priorità di una identica esperienza concreta, rispetto alla sua formulazione adattata, di volta in volta, a diverse culture spirituali in epoche successive.

scolate altre domande che trattano argomenti relativi alla cosmologia planetaria e subplanetaria, alla soteriologia, psicologia, geografia e storia simboliche, al destino degli uomini incarnati nelle diverse razze umane ecc. L'opera sembra una piccola enciclopedia rapsodica di insegnamenti provenienti da diverse scuole, non ancora resi perfettamente omogenei: pertanto non mancano incongruenze, contradizioni e ripetizioni degli stessi problemi trattati secondo particolari e diversi punti di vista. La maggiore difficoltà si incontra allorchè si vuole stabilire una tavola di corrispondenze definitive fra i simboli principali e le realtà alle quali si riferiscono sui diversi piani (questo specialmente è il caso dei numeri settenari, planetari, angelici ecc. delle diverse ogdoadi, di alcune pentadi e così via). Ci limitiamo, pertanto, ad esporre lo schema dell'emanazione delle gerarchie « pure », cioè non tocche dalla contro-creazione di Ahrīman, secondo quelle indicazioni soltanto che, nelle varie parti del testo, non patiscono contradizione.

1 – L'emanazione delle gerarchie è preceduta dalla « messa in esistenza » del mondo archetipale, cioè del Pleroma e del mondo delle « Madri », che è simboleggiato dalla formula « *bismi 'l-lāhi 'r-raḥmāni 'r-raḥīmi* » (60), che il testo afferma essere scritto dal Re eccelso « sulla linea del limite dei limiti » (*bar an saṭr-i gāyat'ul-gāyāt*), che è « più in alto di ogni Grandezza » (*keh az bālā-yi haméh bālāy'i ast*). Le diciannove lettere che compongono questa giaculatoria in scrittura araba rappresentano la somma dei Dodici (cioè le *Ummahāt*, v. supra) e dei Sette (che insieme formano la « Persona » – di Dio – simboleggiati, per l'appunto, dalle tre lettere e dai quattro punti diacritici che formano in caratteri arabi il vocabolo *šaḫṣ*, « persona », 23).

Questi sette sono le sette membra di Dio (*haft ǧawāriḥ-i Malik-i ta'ālà*, 63), o le sette forme (*haft čehréh*, 412–413) che simboleggiano i sette periodi divini (*haft dawr-i ilāhī*) della « metahistoria » riflessi nei sette cicli di profezia della storia umana. I Sette ed i Dodici vengono evocati nel « vuoto dai mille colori » (*be-ṣifr-i hazār rang*, 61), collocato fra le « due acque » (*dō daryā*; *baḥrain*) il cui nome è « sfera divina » (*keh nāmeš ilāhiyyat-ast*). Il limite superiore di questo « Vuoto » (« limite » nel senso matematico, in quanto il vuoto, esssendo a-spaziale, esclude limite, nell'accezione comune del termine) è costituito dal Mare di Biancore (*baḥr'ul-baiḍā'*), che un passo successivo del testo identifica al cervello umano; quello inferiore, dal *barzaḫ*, cioè dall'opacità assoluta (la « luce nera ») [26] nella quale, per la sua radicale

[26] Il termine « *barzaḫ* » è estremamente elusivo. Se frequentemente esso assume il termine generico di « mondo intermedio » (come il « *bar-do* » mahāyānico), talaltra ha quello di tenebra pura, come nella fisica di Suhrawardī (ove si parla del « doppio *barzaḫ* » costituito dalle Sfere Celesti e del mondo degli Elementi Sublunari, ove l'atto dell'Angelo trova la sua riflessione nelle « icone » (*ṣanam*) delle speci, comprese nella sfera del *Mulk*:

alterità, si riflettono le intenzioni divine (condensate nel *baḥr'ul baiḍā'*) [27], rifrangendosi nella molteplicità delle sostanze, di qua dall'unità essenziale del reale (la *ṣirāṭ* tesa sull'abisso fra il *tawḥīd* e lo *širk!*). Il testo ripete ancora che « il cervello simboleggia il Mare di Biancore, mentre lo Spirito cosciente (*rūḥ-i nāṭiqa*, mantengo l'intepretazione dell'Ivanow, pur sembrandomi che il vocabolo indichi qui la personificazione del λόγος), sta ad indicare il Re eccelso che ha la sua sede nel bianco cervello » (*īn maġz be-dalīl-i baḥr'ul-baiḍa' ast, wa īn rūḥ-i nāṭiqa be-dalīl-i Malik-i ta'ālà, keh bar īn maġz-i safīd maqām dārad*, 63). Questo medesimo Spirito cosciente, Signore del Vero assoluto (*ḫodāvand-i ḥaqīqat*, 83), che si manifesta (*ẓuhūr kard*) in quanto è contenuto fra la più alta delle altitudini e la più ima delle profondità, è

---

v. Š. Y. Suhrawardī, *op. cit.*, pp. 108–119, parte araba). L'Ivanow traduce questo vocabolo con « demeure » (« du Très Haut »; W. Ivanow, *op. cit.*, p. 441). Sembra che gli sfugga il fatto che si tratta non già di una sede di per sè divina, omogenea alla deità, bensì, al contrario, di un vero e proprio schermo ahrīmanico, sul quale le essenzialità divine si riflettono, come esseri del creato necessitati da un insieme particolare di limiti. Del resto, anche per Suhrawardī, il *barzaḫ* è esplicitamente una « negatività ahrīmanica » (v. supra) nell'economia divina. Quest'aspetto, che già si affaccia nell'U. K., pone il problema circa la doppia funzione di Ahrīman: da una parte esso è lo schermo passivo del divino, il buio assoluto (non mancanza di luce soltanto) sul quale si riflette il mondo degli archetipi (i Sette, o i Cinque, e i Dodici); d'altra parte esso ha, invece, una funzione dinamica, attiva, di « controcreatore » (sempre, però, con luce prestata da Dio, v. supra) nella sfera planetaria e sublunare, al fine di essere provvidenzialmente lo strumento per la tentazione, la caduta e la successiva reintegrazione di Adamo nel mondo di luce. Quanto al termine, da noi adoperato, di « luce nera » (*aswad nūrānī*), v. H. Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris 1958, p. 46 e, dello stesso Autore, lo studio sopra « L'Interiorisation du sens en herméneutique soufie iranienne » (Eranos Jahrbuch XXVI, Zürich 1958), ove tratta delle concezioni di 'Alī Torka Ispahānī e di 'Alàoddīn Semnānī. Secondo quest'ultimo autore, nel corpo sottile dell'uomo vi sono sette centri eterei (l'identica concezione del Laya e dello Haṭha-yoga), ognuno dei quali distinto, fra l'altro, da un diverso colore. In questi centri sono occultamente presenti i sette Dirigenti dei sette cicli di profezia, come altrettanti piani di coscienza; fra questi, il « Gesù del tuo essere » è caratterizzato dal colore « nero di luce », probabilmente alludendo alla possibilità di resurrezione totale all'esperienza del divino, celata nella condizione terrestre (nero = terra). È interessante osservare che, presso i medesimi autori, il XII Imām risiede nell'Isola Verde, situata nel mezzo del Mare di Biancore (*baḥr'ul-baiḍā'*). L'esperienza allusa con l'Isola Verde, la Terra Beata, generalmente collocata nell'estremo Occidente, è propria, come è noto, ad un gran numero di tradizioni religiose: tanto per fare due soli esempi, da quello del Jō dō giapponese a quella della Tir na-n-Og irlandese.

[27] La sintesi delle intenzioni divine esistente nel *baḥr ul-baiḍā'* rammenta molto da vicino due concezioni di origine indiana, quella del *Garbhadhātu* (« Sfera germinale » degli archetipi) dello Shin-gon giapponese e quella vedāntica del *prajñānā-ghāna* (« Sintesi di conoscenza »), con cui la *Māṇḍukya-upaniṣad* denota il livello di causalità pura (*kāraṇa*) del Verbo rispetto a tutti i possibili, la quale si attua in uno stato che, per la comune umanità, corrisponde alla condizione di sonno profondo. Ivi il Verbo si invera come sintesi di soggetto e di oggetto nell'atto della conoscenza, di là dal dispiegamento temporale (v. *Māṇḍukya-upaniṣad*, ed. Allahabad, 1913, v. 5).

tale « per la luce della egoità del Sole » (*be-nūr-i aniyyat-i āftāb, ibidem*) inerente al Suo essere. Altrove (412-413) questo Spirito cosciente è identificato a Salmān - cielo e « Spirito del Capo », ma non si comprende bene se qui si raffiguri l'« essere necessario » o l'« essere possibile » di Salmān, oppure il « luogo » della sua manifestazione archetipa (« in questo microcosmo, il capo è quello spirito che, a cagione della sua spiritualità (*be-rūḥaniyyat*), riceve nome di Spirito cosciente e la cui « imperatività esistenziatrice » (*be-kuniyyat-eš*) (da « *kun* » - KN - l'imperativo del verbo « essere » con cui si effettua l'ordine - AMR - di Dio ed il passaggio dal possibile al necessario) è spirito di Gloria e Spirito Supremo » - *dar in' ālam-i kūćik sar rūḥ ast keh, be-rūḥaniyyat, nām-eš nāṭiqa ast wa kuniyyat-eš rūḥ'ul-ǧalāl wa rūḥ' ul-a'ẓam ast*, 412 -. In un altro passo, invece, proprio questo *rūḥ'ul-a'ẓam* è identificato alla « cupola del limite dell'eternità pre-esistenziale » che è il « baldacchino del Signore eccelso al di sopra della nostra testa; e questa cupola è lo spirito supremo secondo il vuoto dai mille colori » (*qubba'i ġāyat 'ul-azalī ćatr-i Malik-i ta'ālà ast bālā-i sar-i ma, wa ān qubba rūḥ ul-a'ẓam ast be-ṣifr-i hazār rang*, 63). Nel paragrafo seguente, l'U. K. aggiunge testualmente che « questo cervello è come la Terra Bianca che sta sopra ai sette cieli, allo stesso modo che il Mare Bianco è la Corte che sta sopra ai sette Consessi » (*wa in maġz hamćūn zamīn-i safīd ast, keh az bālā-i haft āsmān ast, hamćonānkeh baḥr 'ul-baiḍa' bālā-i īn haft dīwān dargāh ast*, 64). Questo è un punto estremamente importante dal punto di vista delle origini delle concezioni del libro, in quanto vi è un'impressionante somiglianza fra Terra Bianca - Mare Bianco - cervello e la « Lucida et Beata Terra » manichea [28], eventuale prototipo del buddhista Paradiso di Occidente (questo testo, come si è già visto, afferma anche che alla *qiyāma* « il sole sorge ad Occidente »!) di Amitābha, cioè la cinese « Terra Pura » (Ch'ing-t'u) [29] Un altro punto importante è che in questo Vuoto supraceleste « dai mille colori » al di sopra dei sette Consessi, ove lo Spirito supremo opera la teurgia dei Sette e dei Dodici, è quasi impossibile non ravvisare l'identica concezione propria ai Tantra mahāyāna e śivaiti dello *śūnya*, o vuoto, in cui si individua la suprema coscienza (*parasaṃvid*) delle scuole śaiva [30] o la coscienza-deposito (*ālaya-vijñāna*) dello yogācara buddhistico, fenomenologicamente rapportati allo yoghico « *sahasrāra-cakra* », disco dai mille petali,

---

[28] Epistola del Fondamento, citata da S. Agostino in *Contra Epistula Fundamenti*, 13, p. 209 e 15, p. 212, 10 e 22 (Migne, *Patrologia*, Series Latina).

[29] P. Filippani-Ronconi, *Storia del Pensiero Cinese*, Torino 1964, p. 149.

[30] V. *Kulārṇava-tantra*, ed. A. Avalon, London 1917 (IX, 9): « non vi è più nè un qui nè un non-qui. È grande Vuoto, in cui non vi è *illuminazione calma*, come in un *oceano immenso* ». Il fatto di non essere « nè qui nè non-qui » richiama al suhrawardiano « *nā-kojā-ābād* » (luogo-senza-luogo) ove si rivela la visione della mistica terra *Ḥūrqālyā* (H. Corbin, *Terre Céleste ecc., op. cit.*, p. 167).

che sta sopra al « settemplice corpo causante », centro coscienziale di eterea sottigliezza che i Tantra collocano alla sommità del capo, sopra la fontanula (*brahmarandhra*) [31]. Ivi, secondo i testi šivaiti, è la sede di Śiva, secondo quelli buddhisti la sede di *Vajrasattva* (l'Essenza–folgore), mente essenziata di luce (*prabhāsvaraṃ cittaṃ*) incolore, perchè anteriore al dispiegamento dei cinque Buddha archetipi, ognuno dei quali si manifesta con un colore diverso. Anche nell'U. K. è detto testualmente: « prima ancora che non ci fossero cielo e terra e le cinque [creature] fossero state create, v'erano le cinque luci pre–esistenziali dai cinque colori simili all'arcobaleno e dal loro fulgore si manifestò un'aria simile al Sole » (*awwal keh na āsmān būd wa na zamīn būd wa na panć āfarīdéh būd, panć nūr–i qadīm be–panć rang būdand, bar miṯāl–i qaws–i quzaḥ, wa az šu'ā'–i īšān hawā'yi padīd āmad mānand–i āftāb*, 81) [32].

Questi cinque archetipi, in un modo non bene chiarito dal testo, vengono tratti dai sette precedenti: « e questi cinque che il Re eccelso [ebbe] creato (in contradizione col passo precedente in cui si afferma che si tratta di « luci pre–esistenziali »), si manifestano dalle sette forme: essi sono le cinque membra di questo Spirito » (*wa ān panć keh Malik–i ta'ālà āfarīdéh, az haft ćehréh paidā–and, panć ǧawāriḥ–i ān rūḥ*, 412).

Queste cinque realtà prototipe, ognuna delle quali simboleggia una funzione divina, sono:

Muḥammad, « contemperamento degli estremi » (*mizāǧ–i ġāyatī*)
'Alī, « sboccio del divino » (*damiš–i ilahī*)
Fāṭima, « forma del Creatore » (*ṣūrat–i fāṭir*)
Ḥasan, « calore solare » (*tābiś–i ḫ^w^ōršidi*)
Ḥusain, « comunione divina » (*waslat–i izadī*).

Assieme ai Dodici esse costituiscono il « trono » (*'arš*) di Dio (68).

2 – L'emanazione delle gerarchie vere e proprie avviene secondo la rifrazione del Pleroma, ridotto da sette a cinque persone (96) per un processo che nel testo non è chiarito, in altre otto pentadi, ognuna delle quali simboleggia la presenza della pentade originaria su di una diversa sfera cosmica (118) che, a quanto pare, rappresenta anche un piano dell'essere. Queste diverse sfere, chiamate « Consessi » (*dīwān*) e rappresentate come « Cupole »,

---

[31] V. *Ṣaṭcakranirūpaṇa, op. cit.*, versi 39–49; *Pādukāpañcaka, op. cit.*, p. 95.

[32] Si confronti questa concezione con quella della suprema pentade vajrayānica: « ...nello specchio del *vajrasattva* [l'Essere di folgore meditato nel proprio cuore] ...il corpo del Buddha, agglomeramento di luce dai cinque colori, rifulge e risplende. La percezione completa della luce dai cinque colori, che è degradazione della luce Essenziale [*'od gsal*–luce assoluta incolore] è barlume della conoscenza pura... » (Dallo *rNam C'os rdzogs pa c'en poi sku gsum ṅo sprod*, citato da G. Tucci in *Indo–tibetica*, Roma 1935, III/I, p. 147.

sono l'un l'altra separate da « Velari » (*ḥiǧāb*, *pardéh*) di differenti colori [33]. In ognuna di loro, come si è detto, il Pleroma iniziale si proietta sotto forma di una pentade di Angeli-simboli, le persone dei quali vengono talvolta specificate, talvolta taciute.

La serie discendente di queste gerarchie ha come limite superiore la cosidetta Cupola Bianca, o « Velario dell'estremo limite dell'Eternità pre-esistenziale » (96) e, come limite inferiore, la Cupola celeste che sovrasta il nostro mondo planetario.

Come membri del supremo Consesso sono citate le cinque persone originarie (Muḥammad, 'Alī, Fāṭima, Ḥasan, Ḥusain, « col completamento di Abu Ṭālib al-Aṭlab e 'Abd'ul-lāh al-'Ālī » - in tutto l'U. K. è presente una specie di preoccupazione di conciliare le varie pentadi, ogdaodi, enneadi ecc. con la heptade forse più corrente nelle teurgie islamiche).

Queste stesse persone, nella medesima sfera divina, danno luogo a due epifanie: la prima, appena accennata, dei cinque alberi di luce (che ricordano una simile concezione manichea [34]; la seconda, dei loro stessi cinque animali emblematici (Leone, Burāq, Falco Bianco, Fenice Augusta e Duldul), la funzione dei quali è rapidamente allusa da cinque verbi più o meno equivalenti (cantare, lodare, glorificare, celebrare, estollere): essi richiamano potentemente all'immagine dei cinque animali-veicolo-simbolo (*vāhana*) che il Mahāyāna attribuisce ai cinque Tathāgata ed ai loro Bodhisattva, e che sono oggetto di meditazione estatica [35]. Le gerarchie sottoposte a questa suprema sono, in ordine discendente: il cosmo rosso, con cinque personaggi non specificati, emanati come i successivi dai primi cinque; il cosmo color fiamma, con i cinque arcangeli Ǧibrā'īl, Mīkā'īl, Isrāfīl, 'Azrā'īl e Ṣūrāfīl; il cosmo color agata, o arancione, in cui le cinque Luci appaiono come cinque forme splendenti, quelle che l'umanità (*baśariyyat*) denomina *'aql*, *nafs* (anima), *fatḥ*, *ǧadd*, *ḫayāl* (v. supra); il cosmo smeraldino, con altre cinque entità non specificate; il mondo violetto, che è il paradiso tradizionale, ove le cinque Luci si manifestano come cinque *ḥūrī*; seguono i cosmi color del sole, color della luna e color celeste. Quest'ultimo è il cielo che ci sovrasta. In queste ultime sfere celesti le cinque Luci si personificano in altri personaggi non specificati.

In pratica le Cinque Luci formano tutte assieme una specie di Colonna

---

[33] Vi è da osservare che questi « velari » costituiscono altrettante forme di *barzaḫ* nel senso e di « mondo intermedio » e di schermo ahrīmanico, i loro vari colori essendo alterazioni della luce incolore riflessa sul buio dell'anti-spirito.

[34] E quella vajrayānica degli « alberi *tāla* » citata nei Gilgit mss., Śrīnagar, 1939, II, XVIII.

[35] Cf. *Comparative and critical study of Mantrashastra*, by M. B. Jhavery, Ahmedabad 1944, p. 23.

di Grandezza, per usare il termine manicheo che sembra molto calzante all'immagine, che, allo stesso modo in cui connette verticalmente tutte le gerarchie, « allaccia dal cervello della volta celeste allo spirito di vita umana cosciente » (112). Questo, sul piano psicologico umano, condizionato cioè dalla caduta di Adamo, appare come « luce inversa », come « l'ombra che dal cervello si è distesa fino al cuore nero » (*ibidem*).

L'immagine evoca quanto già detto circa il *barzaḫ* e lo *aswad nūrānī*, che sul piano divino è lo schermo su cui si riflette l'epifania delle gerarchie; su quello umano, invece, costituisce il limite al quale si è assoggettata l'umanità con la caduta, in un mondo ahrīmanico il cui principio giace fuori di sè. Il capovolgimento di tale limite, cioè il *mi'rāǧ*, costituisce il ritrovamento della dimensione spirituale (*rūḥānī*) e luminosa (*nūrānī*) del proprio essere e la sua reintegrazione alla primordiale essenza.

(*UMMU'L-KITĀB*)

[96]...
(5a Questione) Allora Ǧa'far-i Ǧu'fī disse: « O mio Signore, se non ti sembra fastidioso, rendi chiare e perspicue a questo servitore la qualità, il significato e la maestà dei divini Consessi (*dīwān-hāyi ilāhī*) e di queste Luci che da Consesso a Consesso fungono da collegamento ».
1 Allora disse Bāqir: « Questo [è] il velario dell'estremo dell'eternità preesistenziale (*parda-i ġāyatu'l-azal*) che di sopra al Mar Bianco (*baḥru'l-baiḍā'*) si stende e la Persona del Re (*šaḫṣ-i malik*) – ne sia esaltata la gloria e la maestà! – e Muḥammad e 'Alī e Fāṭima e Ḥasan e Ḥusain sono le membra (*ǧawāriḥ*) di questo Consesso, col completamento di Abū Ṭālib e di 'Abdu'l-lāh al-'Ālī; le cinque [97] Luci [procedenti] da queste cinque Potestà [36] sono [l'un l'altra] collegate in questo Mare Bianco, così come [avviene per] gli alberi del Paradiso, i rami e le foglie dei quali si traggono dalla luce del calore divino (*az nūr-i tābiš-i ilāhī*); il Leone (*šēr*), Burāq, il Falco Bianco (*bāz-i safīd*), la Fenice Augusta (*Humāy-humāyūn*) e Duldul che è indicazione della divinità (*dalīl-i ilāhiyyat*), sono siti in cima a questi Cinque Alberi dove, cantando, lodano, glorificano, celebrano ed estollono: « Loda Iddio quanto v'è nei cieli e quanto v'è in terra, [Lui] il Re, il Santissimo, il Possente ed il Saggio! » (LXII, 1). [98] Burāq è [derivato] dalla luce di Muḥammad, Duldul dalla luce di 'Alī, il Leone dalla luce di Fāṭima, il Falco Bianco dalla luce di Ḥasan e

[36] T.: *panǧ Malakān* (Cinque Angeli), o *panǧ Malikān* (Cinque Re); variante T.: *panǧ Makān* (Cinque Luoghi, Cinque Dignità).

la Fenice Augusta dalla luce di Ḥusain: di queste [cavalcature] è ornato il Mare Bianco. In esso [è] tutta la grandezza che vi è nella Cupola Bianca (*qubbat'ul-baiḍā'*), la cui ampiezza [abbraccia] mille e più volte quella degli altri Consessi: « E, quanto al paradiso, la sua estensione è come quella del cielo e della terra » (LVII, 2). Il Duldul di 'Alī [37] simboleggia (*dalīl*) i Credenti (*mu'minān*), le Guide (*naqībān*) ed i Nobili (*nağībān*) per il Re eccelso (sic!); [99] Burāq provvede di luce e calore in questo mare della divinità entro i sette angeli; il Leone ed il Falco hanno battuto centomila penne su penne (oppure: raggio su raggio – *par andar par zadé-and*) a cagione della luce e del calore divino [che] rendono la Cupola Bianca luminosa e splendente; la Fenice Augusta ha disteso la [sua] ombra sui Naqīb ed i Nağīb e questo rivo di Acqua di Vita è fluito (*ğūy-i āb-i ḥayāt*) « ...di ombra distesa e di acqua scorrente... » (LVI, 29–30).

2 Sotto questa Cupola Bianca vi è il velario color rubino (*pardé-i yāqūt-rang*), entro il quale sono venute a manifestarsi le Cinque Persone dalla radice dell'albero [100] Ṭūbà. Di questo [è] anche conferma (*taṣdīq*) il Consesso dell'estremo limite degli estremi (*dīwān-i ġāyatu'l-ġāyāt*) nel velario color rubino. E dal Consesso dell'estremo [limite] degli estremi centoventiquattromila luci multicolori [38] come l'arcobaleno si manifestano nel Mare Bianco e centoventiquattromila luci sono discese in questa cortina che è del colore di rosso rubino. [Ed è] la Parola di Lui, l'Eccelso: « Ma non vedete come Iddio creò i sette cieli l'uno sull'altro e pose la luna in essi a lume e vi collocò il sole [101] a lucerna? E Dio vi fece sbocciare dalla terra a mo' di piante... » (LXXI, 14–16). Cioè, Iddio eccelso creò in questi Consessi un certo numero di luci e spiriti, ornando[li col] sole e la luna e gli alberi luminosi.

3 Sotto a questo velario ve n'è un altro color di fuoco nel quale vengono a manifestarsi Cinque Persone [procedenti] dal velario color rubino, il nome delle quali è Ğibri'īl, Mīkā'īl, Asrāfīl, 'Azrā'īl e Ṣūrā'īl. Ed egualmente centoventi [102] quattromila luci [provenienti] dal velario color rubino si manifestano in questo velario. [Ed è] la Parola di Lui, l'Eccelso: « Luce su Luce. Egli dirigerà alla Sua Luce chi vorrà; Iddio propone allegorie agli uomini » (XXIV, 35). Questa luce tutti hanno descritto di color fuoco: il mare color fuoco è come un mare [simile alla] vampa del fuoco che irraggi su cristallo bianco in tal modo da non potersene [descrivere] bellezza, splendore, ordine e qualità. In questo Consesso sono tante luci e spiriti da non potersi dire.

4 [103] Più in basso di questo Consesso vi è un velario color cornalina (*pardé'i 'aqīq-rang*). Dal Consesso color di fuoco, cinque luci, [procedenti]

---

[37] T.: *'ālī* (eminente).

[38] Corrispondenti ai 124.000 *nabī'* della tradizione esoterica musulmana.

dai cinque Angeli (*malā'ikatān*, sic!), si manifestano in questo Consesso color cornalina, [le quali] si insediano in questo medesimo Consesso sotto la specie di cinque immagini risplendenti (*pang̃ ṣūrat–i nigarīn*), le quali presso gli uomini sono denominate: Intelletto (*'aql*), Anima (*nafs*), Vittoria (*fatḥ*), Gloria (*g̃add*), Immaginazione (*ḫayāl*) « ...(e sarà venuto il Signore) e l'Angel[icità] a schiera a schiera... » (LXXXIX, 23). Queste centoventiquattromila aure luminose (*ḥulla–hāyi nūrīn*) in questo Consesso sono altrettanto luminose e splendenti quanto centomila soli e lune misti a rosso (*keh be–surḫī bī–āmīzad*) e l'apparire divino [104] è il loro cibo ed alimento (*ẓuhūr–i ilāhī ḫword–ō ḫworiš–i īšān ast*). È Parola dell'Eccelso: « ...la fonte [Kāfūr] donde bevono i servi d'Iddio, facendone scorrere il flusso... » (LXXVI, 6).

5 Sotto questo velario v'è quel Consesso il colore del quale è verde smeraldino ed egualmente in questo Consesso si manifestano centoventiquattromila lumi splendenti e ceri lucenti di color verde; le cinque grandi luci [procedenti] dai cinque (sic!) Consessi color cornalina vi sono ordinate a schiere e centomila uccelli multicolori e pavoni splendenti e belli [105] battendo penna su penna si dispiegano e cantano lode e gloria al Re Altissimo, con mille voci e trilli ed in mille maniere, a riprova della Parola d'Iddio l'Eccelso: « ...Forse non guardano gli uccelli che stanno sopra di loro stendendo e rinserrando le ali? Non li sostiene in aria altri che il Misericorde? » (LXVII, 19).

6 Sotto questo v'è una cupola color viola, che denominano i giardini del Paradiso (*g̃annātu'l–ferdaus*): in questo Consesso color viola si trovano centomila sfere (*gūy–hā*) luminose ed auree, profumate (*riyāḥin–i rūḥīn*) con rivi fluenti (*rūd–hāyi ravān*).

Questi sono i castelli del Paradiso (*qaṣr–hāyi behešt*) [106], sotto ai quali scorrono i quattro fiumi, detti [rispettivamente] di vino, di latte, di miele, di acqua pura scorrente ed acqua di vita (*āb–i ṣāfī ravān–ō āb–i zindigānī*).

Cinque grandi luci, [provenienti] da questi cinque Consessi, si librano sopra i castelli, le quali [luci] sono chiamate le *Ḥūrī*. Ed è la Parola dell'Eccelso: « Ninfe custodite nei tabernacoli » (LV, 72). L'acqua di vita è la loro favella (*āb–i zindigānī nuṭq–i īšān ast*) per la lode di Dio Eccelso – Ne sia esaltata la grandezza! – Il fiume di vino è la loro scienza pratica (*'ilm–i nāfi'*) – il fiume di latte è la loro scienza esoterica (*'ilm–i bāṭin*) – il fiume di miele è la loro scienza inspirata (*'ilm–i wahī*). Di questo Consesso [107] dell'estremo degli estremi dell'eternità pre–esistenziale [39] dice la Parola dell'Eccelso: « La parabola del paradiso che è stato pro-

---

[39] *Dīwān–i ġāyat'ul–ġāyāt–i azalī.*

messo ai fedeli è questa: in esso sono fiumi di acqua incorruttibile e fiumi di latte, il gusto dei quali non muta, e fiumi di vino soave ai beventi e fiumi di miele depurato ». (XLVII, 16–17) E così pure in questo velario brillano centiventiquattromila lampade fulgenti.

7 Sotto a questo Consesso vi è un velario color del sole: centoventiquattromila lampade e ceri lucenti da quel [108] velario color viola si manifestano in questo velario color del sole; in questo Consesso, poi, vi sono cinque luci che sono capi e generali di queste luci (*sar-ō sālār-i īn nūr-hā*) « ...in essa vi è una lampada: la lampada sia in un cristallo ed il cristallo sia come fosse una stella... » (XXIV, 35).

Questo Consesso è come il mare ed [è] un'essenza tratta dalla luce divina (*lubābī az nūr-i ilāhī*); centoventiquattromila fiumi scorrono in questo mare (*dar īn baḥr ravān gašté-and*), sicchè il manifestarsi del loro ardore questo mondo non potrebbe sopportare. Dice la Parola di Lui, l'Eccelso: « allora ponemmo il sole [109] sovra di esso a guida, indi lo ritirammo a noi con facile ritiro. Egli è quegli che pose a voi la notte come veste... » (XXV, 47–49)

8 Da questo velario sono egualmente discesi cinque colori nella cortina color di luna e centoventiquattromila luci simili ad arcobaleni (*qaws-i quzaḥ*) intrecciate in questo velo color di luna, a mo' di serti fulgenti ed aloni solari. Centomila lumi di luna e ventiquattromila lune piene della quattordicesima notte, schierate in questo velario, fanno tutte la lode di queste cinque luci, come attesta la Parola di Dio – che sia esaltato e glorificato! – [110] « ...sì che tocchi la luna e la notte non preceda il giorno, ma ogni [astro] volga nel proprio cielo » (XXXVI, 40). E il *riḍwān* (pienezza-di-beatitudine) del paradiso (*riḍwān-ō behešt*) sono queste cinque luci ed i cinque colori [procedenti] dagli angeli che li sovrastano. Ne è testimonio la Parola d'Iddio – che sia esaltato e glorificato! – « ...e buone dimore nei giardini dell'Eden ed il beneplacito (*riḍwān*) di Dio sarà maggiore. Questa sarà la grande felicità! » (IX, 73).

9 Dal velario color di luna si manifestano egualmente le cinque luci in questo Consesso color lapislazzuli e centomila luci e spiriti e menti (*ṣad hazār nūr wa rūḥ wa arwāḥ*) [111] ne manifestano lode e glorificazione, mentre gli astri e le stelle splendenti compiono il sacro giro (*ṭawāf*) attorno a loro.

Centoventiquattromila luci si manifestano in questo mondo da quel celeste baldacchino (*pardé'i ābgūn*), collegandosi entro i cuori dei Profeti (*peyġambarān*), dei Santi (*awliyā*) e dei Legati (*awṣiyā*). A cagione di queste luci i loro cuori sono talmente splendenti, che il velo innanzi a loro viene sollevato, sì che essi divengono possenti e capaci per qualunque cosa che abbiano voluto [112] o vogliano.

Ed il Signore [riprese]: « O Ǧa'far-i Ǧu'fī, questa luce e quella che è

collegata ai cuori degli Imām del Tempo (*Imām-i Zamān*), mediante la quale [dal]la cupola dell'estremo degli estremi dell'eternità pre-esistenziale (*qubba'i ġāyatu'l-ġāyat-i azalī*) connette Consesso a Consesso e [li] allaccia, dal cervello della volta celeste allo spirito della vita umana cosciente (*az maġz-i qubba'i ābgūn tā be-rūḥu'l-ḥaywāt-i nāṭiqa*), e dal cervello l'ombra è distesa fino al cuore nero (*az maġz sāyéh bedīn del-i siyāh gostardé-ast*).

Ed altrimenti questi Esseri rigogliosi (*sarsabzān*) dicono: « L'ombra del Signore non cade sulla terra ». E la terra è il cuore ed il Signore [113] è questa luce che si collega al cuore. E questo spirito cosciente (*rūḥ-i nāṭiqa*), [che] sta a simboleggiare (*be-dalīl*) il Re sublime, è di siffatta luce, sia che voglia ritornare a questo cuore e sia che voglia ri-essere a quel baldacchino del Re eccelso (*bedān čatr-i malik-i ta'ālà bāz-šavad*), [cioè alla] volta di sconfinata infinitudine.

Le cinque luci [che procedono] da tale volta azzurra (*qubba'i ābgūn* = firmamento) sono collegate a questo spirito cosciente; il loro rispettivo nome è: contemperamento degli estremi (*mizāǧ-i ġāyatī*), sboccio divino (*damiš-i ilāīh*), ardore solare (*tābis-i ḫ^w^ōršēdī*), comunione divina (*wuṣlat-i īzadī*) e sguardo del fedele (*nigāh-i mu'minī*).

Ogni pentade esistente in questo mondo procede da queste cinque luci [come] Muḥammad, 'Alī, Fāṭima, Ḥasan e Ḥusain, l'ombra dei quali non cade a terra; queste sono le cinque Luci, le quali sono collegate allo spirito cosciente e lo spirito cosciente, che è il Signore [114], ha gettato la Sua ombra su questa terra il cui nome è cuore.

Lo spirito senziente (*rūḥ-i ḥissī*) che è in questa dimora di acqua (*ḫāné'i āb*) e [quello] di resistenza (*mu'tariḍa*), che è nella dimora del vento puro (*ḫané'i bād-i pāk*), ornano questa luce, dalla [quale] i sette cieli della Corte e Consesso (*dargāh-ō dīwān*) sono connessi a questo cuore, come una gomena e corda ad un serto luminoso (*čūn ḥabl-ō rasanī be-silsila'i nūrīn*); e questo spirito cosciente ordina a questi due spiriti di afferrarsi a questa catena divina, e mediante tale ascensione (*mi'rāǧ*), porsi più in alto, a fede di quanto dice la Parola di Dio, che sia esaltato e glorificato: « ...dacchè già s'afferrò ad ansa saldissima » (II, 257).

Questo cuore sta ad indicare la [115] terra, che è la sede dei Resistenti (*maqarr-i mu'tariḍān*), una metà della quale è miscredenza e tenebra ed una metà è luce e clemenza. Il significato dello spirito senziente è miscredenza (*kufr*, oppure copertura, velo, *kafr*) [per cui] Adamo è condannato per l'ingiustizia (o tenebra) (*Ādam maḏmūn-i ẓulmat ast*); lo spirito di resistenza è nella dimora del vento e del sole; lo spirito senziente è nella casa dell'acqua e della luna.

È Parola dell'Eccelso: « ...Il sole levantesi... » (VI, 78) « ...e la luna levantesi... » (VI, 77): il *Mi'rāǧ* dalla sede è collegato a questo spirito,

così come [il *mi'rāǧ*] di Muḥammad ed 'Alī sono l'un l'altro connessi. Nello stesso modo in cui [questo *mi'rāǧ*] è il collegamento fra il celeste velo e lo spirito razionale dei Fedeli, così pure essi sono [in lui] l'un l'altro collegati fino a [l limite della] divinità (*tā be ilāhiyyat*). E allorchè si dice che il re (*bādšāh*) è l'ombra del Signore, gli è [per dire che] è questo spirito di vita del cervello (*rūḥu'l-ḥaywāt-i maġz*) il quale ha la sua ombra in questo cuore « ...e sta Iddio sul trono e l'ombra di Dio è sulla terra » (*ar.*).

Questi cinque personaggi intimi (*ḫaṣṣegān*), Consesso per Consesso, proiettano la loro ombra sullo Spirito Provato (*rūḥ-i mumtaḥana*) e questi cinque non sono mai... assenti dal mondo (*hargiz... az dunyā ġā'ib na-bāšand*); a parte ciò, in ogni [Consesso] il nome loro è Muḥammad e 'Alī e Fāṭima e Ḥasan e Ḥusain e, dall'alto del trono fino in basso sulla terra, non esiste nulla nè alcunchè vuoto di loro. Ogni pentade che esiste sulla terra deriva dalla luce e dal calore di questi cinque: le cinque luci che stanno attorno al volto dell'uomo (*keh bar dīm-i mardom hamī-gardand*) sono anch'esse a indicazione di ciò; così come ogni mano è di cinque dita; cinque sono gli strati dell'occhio e cinque i precetti di Muḥammad, in tal modo che si dice – è Parola dell'Eccelso – «O Profeta! certamente mandammo te a testimone, annunciatore, minacciatore ed invocatore di Dio per consenso Suo [119] ed a lampada illuminante: annuncia ai credenti... » (XXXIII, 44-46).

Questa è la spiegazione dei Consessi del mondo divino.